



TOŻSAMOŚĆ A POCZUCIE TOŻSAMOŚCI

PRÓBA UPORZĄDKOWANIA PROBLEMATYKI

Wśród mnogości zagadnień, którymi zajmuje się psychologia, szczególne miejsce zajmuje zagadnienie tożsamości. Mówi się nawet o tzw. psychologicznej problematyce tożsamości, a w dyskursie psychologicznym funkcjonują już sformułowane, tradycyjne problemy dotyczące tożsamości, których korzenie tkwią w filozofii. Psychologiczne traktowanie tożsamości ma swoją specyfikę, niestety także w pejoratywnym sensie. Może nieco sarkastyczne, ale na pewno nie od rzeczy jest przypuszczenie, iż Ludwig Wittgenstein swoją gorzką uwagę, że w psychologii mamy „eksperymentalne metody i *pojęciowy zamęt*”, sformułował po lekturze prac psychologicznych właśnie na temat tożsamości. *Nota bene*, ów zamęt świadczy nie tyle o niedbałości psychologów o język (choć także), ile o „oporze materii”, z jakim psychologia musi się zmagać, chcąc dojść prawdy o ludzkiej psychice. Jedną z kluczowych dystynkcji pojęciowych, która niewątpliwie w jakimś stopniu może uporządkować problematykę tożsamości, jest odróżnienie „tożsamości” od „poczucia tożsamości”. Jakkolwiek w psychologii rozróżnia się oba pojęcia, niemniej jednak wciąż nie czynią tego wszyscy autorzy, a jeśli już, to często niekonsekwentnie. Zdaje mi się, że powodem takiego stanu rzeczy jest niejasność, zwłaszcza co do tego, czym jest poczucie tożsamości, bowiem podczas gdy nie brakuje rozmaitych określeń i definicji tożsamości, trzeba niemałej zawziętości, aby odnaleźć w literaturze naukowej określenie poczucia tożsamości czy w ogóle czegoś takiego jak poczucie. W niniejszym tekście chciałbym podjąć próbę odpowiedzi na pytanie właśnie o to, czym jest poczucie tożsamości.

Próba ta będzie polegać na odróżnieniu takiego poczucia od tożsamości samej. Dziwić może, iż już w tym miejscu chcę korzystać ze wspomnianego rozróżnienia, jeszcze przed określeniem, czym jest każdy z elementów pary (problem przypomina koło hermeneutyczne). Posunięcie takie okazuje się jednak tylko pozornie błędne. Poczucie tożsamości nie jest czymś zupełnie niepoznany. Termin „poczucie tożsamości” funkcjonuje w mowie po-

tocznej. Posiadamy jakieś przedrozumienie (nieformalne, w sensie: nienaukowe) słowa „poczucie”, słowa bynajmniej nie ezoterycznego, często używanego w różnych związkach frazeologicznych. Rozumienie to odwołuje się do doświadczenia wewnętrznego, które można analizować metodą fenomenologiczną. To, a także obecne w psychologii, nawet te namiastkowe, formalne określenia poczucia pozwalają na odróżnienie poczucia tożsamości od tożsamości już na samym początku, w punkcie wyjścia rozważań. Takie określenie przedmiotu nie może być jednak w pełni zadowalające, dlatego trzeba je uzupełnić, a to można uczynić właśnie przez odniesienie poczucia do tożsamości. Taki jest zarys metody. Zrealizuję ją następująco: najpierw spróbuję określić, czym jest tożsamość – ponieważ to, co o niej wiadomo (a sporo na jej temat napisano), stanowi konieczne przygotowanie do postawienia właściwego problemu – problemu poczucia tożsamości.

□ 1. O tożsamości

Jak już wyżej stwierdziłem, pojęcie tożsamości wywodzi się z filozofii. Generalnie, jest ona tam rozumiana dwojako. Po pierwsze, słowo „tożsamość” – zgodnie zresztą z jego polskim źródłosłowem – jest wyrażeniem relacyjnym, oznacza bycie tym samym lub takim samym. Można ją w skrócie oddać za pomocą angielskiego „*same*”. Bycie tym samym przyjęło się nazywać „tożsamością numeryczną”. Jeśli x i y są ze sobą numerycznie tożsame, to znaczy, że są tym samym, jednym przedmiotem, a nie dwoma, na przykład małe cielę i to samo zwierzę już jako dorosła krowa. Dana rzecz, czy organizm, jakkolwiek zmienia się pod wieloma względami w ciągu czasu, to przecież pozostaje numerycznie wciąż tą samą rzeczą. Na bycie takim samym ukuto nazwę „tożsamość jakościowa”. Powiada się, że dwa przedmioty x , y są ze sobą jakościowo tożsame, jeśli dzielą ze sobą wzajem wszystkie własności, czyli jeśli są do siebie absolutnie podobne. Relacja taka zachodzi np. między dwoma (numerycznie różnymi) atomami wodoru. Takie rozumienie tożsamości jakościowej jest jednak nazbyt mocne, aby pojęcie to mogło być użyteczne w odniesieniu do przedmiotów innych niż matematyczne czy fizyczne, które często mają status postulatów teoretycznych, i jeśli nie są w ogóle nieobserwowalne, to niezwykle trudno dostępne doświadczeniu empirycznemu. Z tej przyczyny o tożsamości jakościowej zezwala się mówić już przy bardzo dużym, niekoniecznie całkowitym, podobieństwie, jak ma to miejsce choćby w przypadku dwu fabrycznych nowych samochodów tej samej marki, koloru, parametrów silnika itd.

Po drugie, termin „tożsamość” bywa w filozofii używany na oznaczenie pewnej „treści” przedmiotu, tego, czym dany przedmiot jest. Pomocne w odnaniu i tego sensu może być skorzystanie z języka angielskiego – tożsamość taką można mianowicie nazwać „tożsamością typu *self*” (proponując takiego rozróżnienia na typ *same* i *self* znalazłem u Paula Ricoeura; zob. Ricoeur, s. 33). Można powiedzieć jeszcze inaczej: tożsamość w tym drugim

rozumieniu jest odpowiedzią na pytanie: „Czym jest x?” lub „Kim jest x?” (zdecydowanie częściej o tożsamości typu *self* mówi się w odniesieniu do człowieka – czyli w odpowiedzi na pytanie drugie – niż przy rozważaniu przedmiotów martwych tudzież zwierząt). Przy takim rozumieniu, znaczenie terminu „tożsamość” bliskie jest znaczeniu słowa „istota” czy „natura” (temu pokrewieństwu znaczeń daje wyraz Derek Parfit, kiedy jako jeden z trzech głównych problemów charakterystycznych dla problematyki tożsamości wymienia: „Jaka jest natura osoby?”). Należy jednak zaznaczyć, że nie chodzi tu o istotę, która sprawia, iż rzecz należy do tego a nie innego rodzaju (tzw. *quidditas*), lecz o tę, za sprawą której rzecz jest tym a nie innym przedmiotem (Jan Duns Szkot nazwał ją *haecceitas*) – istotę indywidualną, która czyni np. daną konkretną osobę właśnie tym, kim ona jest. Do pojęcia tożsamości typu *self* i problemu jej stosunku do istoty wróć przy omawianiu psychologicznego ujęcia tożsamości.

Od tożsamości należy starannie odróżniać kryteria tożsamości, czyli pewne wskaźniki, które pozwalają na stwierdzenie tej pierwszej. O kryteriach takich mówi się niemal wyłącznie przy rozważaniu tożsamości typu *same*, co pozwala problem kryteriów tożsamości sformułować w taki sposób: „Jak poznać, że x i y są ze sobą tożsame?”. Jeśli idzie o tożsamość jakościową, to problem wygląda trywialnie, gdyż tożsamość tutaj to po prostu „uderzające” podobieństwo, a pytanie o to, po czym poznać, że dwa przedmioty są do siebie podobne, brzmi cokolwiek absurdalnie. Wychodzi więc na to, że problem kryteriów tożsamości to kwestia tożsamości numerycznej. Innymi słowy, pytającemu o kryteria chodzi o znalezienie jakiegoś wskaźnika, który informowałby go, czy rozważane przezeń x, y to jeden, czy dwa przedmioty. To w związku z rozważaniem właśnie kryteriów tożsamości wprowadzono – uczynił to pionier nowożytnych badań nad tym zagadnieniem, John Locke – pojęcie tożsamości osobowej. Locke uważał, że do stwierdzenia tożsamości przedmiotów martwych, organizmów żywych i, oddzielnie, człowieka potrzebne są w każdym przypadku odmienne kryteria. Tym pierwszym wystarcza kryterium miejsca i czasu, które opiera się na zasadzie, że „dwie rzeczy tego samego rodzaju nie mogą znajdować się dokładnie na tym samym miejscu w tym samym czasie” (Locke, s. 461). Tożsamość zwierząt i roślin stwierdza się na podstawie kryterium uczestnictwa w jednym życiu. Przyjmujemy, że żrebak i dorosły już koń to ta sama istota, pomimo, że różnią się masą i wieloma innymi własnościami, ponieważ w obu przypadkach materia, która buduje zwierzę, zorganizowana jest w tym samym celu, jakim jest życie tego konkretnego organizmu. W przypadku osoby ludzkiej tożsamość, tj. właśnie tożsamość osobową, orzekamy, powołując się na jeszcze inne kryterium. Warto dodać, że filozof czynił różnicę między terminem „człowiek” („*man*”) i „osoba” („*person*”) – ten pierwszy oznaczał pewne dwunożne zwierzę, drugi miał dla niego przede wszystkim znaczenie prawne, mianowicie oznaczał podmiot ponoszący odpowiedzialność, istotę inteligentną, zdolną do refleksji nad sobą. Według Locke’a możemy stwierdzić, że x i y to ta sama osoba (czyli inaczej: y, to x w innym czasie), jeśli y pamięta zachowania x-a i uważa je za swoje; „(...)

jak daleko ta świadomość (swojego Ja¹, która zawsze towarzyszy myśleniu – T.G.) sięga wstecz do przeszłych działań lub myśli, tak daleko również rozciąga się tożsamość danej osoby” [ibidem, s. 472]. Autor *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* dostrzega konsekwencje praktyczne takiego stanowiska i twierdzi, że nie można karać osoby za to, co zrobiła we śnie, bo- wiem miała ona wtenczas inną „samowiedzę”, inaczej doświadczała swojego Ja; powiedzielibyśmy: była kimś innym.

Opisane kryterium tożsamości osobowej jest kryterium psychologicznym. Aby podać ogólne sformułowanie takiego kryterium, potrzeba zdefiniować dwa nowe pojęcia: łączności bezpośredniej (*connectedness*) i pośredniej (*continuity*) (Parfit, 1986, s. 205–208). Pierwsza polega na bezpośrednich połączeniach psychologicznych, np. pamiętam wyraźnie, że piłem wino (związek pamięciowy), albo chcę pisać wiersz i go piszę (związek motywacyjny). Z łącznością pośrednią mamy do czynienia w przypadku łańcucha łączności bezpośrednich, np. w sytuacji, gdy pamiętam, że piłem wino, a pijąc pamiętałem, że wcześniej zjadłem rybę; można w takim przypadku powiedzieć, że obecnie pośrednio (przy założeniu, że teraz faktycznie nie pamiętam o jedzeniu ryby) pamiętam, iż konsumowałem sumę w galarecie. (Można stąd stwierdzić, że tożsamość u Locke’a opiera się na łączności bezpośredniej, twierdzi on bowiem, że nie należy karać osoby za czyn, którego aktualnie nie pamięta). Ogólne sformułowanie kryterium psychologicznego wygląda następująco: x jest tą samą osobą, co y, gdy łączy ich łączność pośrednia oraz gdy nikt inny nie jest z y–kiem powiązany w taki właśnie sposób. Ponadto warunkiem jest, by łączność taka powstała w prawidłowy sposób. W zależności od rozumienia tej „prawidłowości” można dwojako rozumieć powyższe kryterium. W wersji szerokiej sposób powstawania łączności pośredniej (czyli np. śladu pamięciowego) może być dowolny. Przy interpretacji wąskiej zdanie: „Pamiętam wydarzenie A” równoważne jest koniunkcji zdań: (1) „Wydaje mi się, że pamiętam wydarzenie A”, (2) „A faktycznie mi się wydarzyło”, (3) „Moja aktualna pamięć o A spowodowana jest w naturalny sposób tym wydarzeniem (engram nie został np. sfabrykowany przez neurochirurgów)”. Różnicę między opisanymi interpretacjami widać po przeprowadzaniu eksperymentu myślowego z teleportacją². Człowiek przed wejściem do kabiny teleportacyjnej I i opuszczający kabinę II znajdującą się np. na innej planecie, według szerokiej

¹ Przyjąłem w tym tekście konwencję, w myśl której jaźń, czy, jak mówią inni, ostateczny, najgłębszy podmiot, będę nazywał terminem (tu dla większej jasności opuszczę cudzysłów) – Ja, choć często stosowany jest w takim przypadku zapis (tu również ominę drugi cudzysłów) ja. Cudzysłów służy przede wszystkim do sygnalizacji przytoczenia, jest narzędziem nazwotwórczym (ewentualnie może wskazywać na metaforyczność wyrażenia), a ta jego funkcja jest zbyt cenna, by ją dewaluować, stosując cudzysłów w jakiś nowy sposób. Poza tym, jak przy wspomnianej notacji odróżnić jaźń np. od zaimka „ja”?

² Teleportacja, jak wiadomo widzom *Star Treka*, polega na dematerializacji przedmiotu w miejscu I i ponownym zmaterializowaniu (na podstawie informacji o strukturze molekularnej) w miejscu II.

wersji, jest wciąż tą samą jednostką. Interpretacja wąska upatruje w teleportacji nie tyle nowego sposobu podróżowania, ile uśmiercania. Człowiek po teleportacji, aczkolwiek doskonale pamięta, co robił przed wejściem do kabiny I, nie jest już tą samą osobą, co wcześniej, gdyż pamięć ta została sztucznie „na nowo” stworzona, tożsamość uległa przerwaniu.

Obok kryterium psychologicznego zwykło się jeszcze wyróżniać kryterium fizyczne. Tutaj x jest tym samym, co y , gdy ma ten sam mózg, przy czym nie może żyć inna osoba, która ma taki mózg. Jeśli więc x stracił kończyny, zmienił fryzurę, więcej, zapomniał, jak się nazywa, wciąż jest x -em. Doskonała żyjąca kopia x -a (np. jego klon) nie jest x -em, nie jest nim również ktoś posiadający ciało x -a z innym mózgiem. Obok tych wymienionych dwu rodzajów kryteriów, można spotkać także inne – nieempiryczne. Do takich należałoby chyba zaliczyć klasyczne już kryterium kartezjańskie: x i y są tą samą osobą, jeśli zbudowani są z tej samej substancji myślącej, i kryterium G.W. Leibniza, gdzie warunkiem tożsamości jest posiadanie tej samej monady, która pełni niejako rolę duszy niematerialnej.

Warto w tym miejscu przywołać kontrowersyjny pogląd, wyznawany m.in. przez Dawida Hume'a, według którego wszystkie wymienione wyżej kryteria tożsamości osobowej nie na wiele się zdają, z tej prostej przyczyny, że tożsamość człowieka *de facto* nie istnieje. Zgodnie z nim nie tylko sen czy utrata przytomności przerywają ciągłość istnienia. Ja, które zresztą traktuje on jako przesąd rozumu mający za zadanie maskować przerwę w strumieniu percepcji, ale obcując z kimś lub sobą samym, tak naprawdę w każdej chwili mamy do czynienia z kimś innym (choć łądząco podobnym). Dopatrywanie się tożsamości jest uprzedzeniem naszej wyobraźni, ale uprzedzeniem zbawiennym, gdyż – jak przyznaje sam Hume – umożliwia ono życie. Szkocki empirysta starał się wytropić kilka głównych praw związanych z tworzeniem tego „błogosławionego” przesądu. Otóż, jesteśmy skłonni przypisywać niezmienną tym rzeczom – czyli traktować przedmioty „rozrzucone w czasie” jako jeden – które przeobrażają się „stopniowo i niepostrzeżenie”. Po drugie, zmiana powinna być stosunkowo niewielka. Zastrzega jednak, że tam, gdzie mamy do czynienia z rzeczą z natury niestałą (np. rzeką), dopuszczamy duże i nagłe zmiany, gdyż to, co oczekiwane, czyni mniejszą impresję. Wreszcie po trzecie, przypisujemy zwykle tożsamość obiektom, które choć w istocie się przeobrażają, służą jednemu celowi, wzajemny stosunek części, z jakich się składają, pozostaje niezmienny. Jako przykład Hume podaje okręt, któremu zmieniono olinowanie oraz żagle – powiemy, że jest to ten sam okręt, tyle że ma zmienione liny i żagle.

Hume, odrzuciwszy istnienie tożsamości (wszelakiej, w tym także osobowej), bardzo dobitnie zaakcentował rolę obserwatora, który na temat tożsamości się wypowiada. Wyraźnie oddzielił od siebie pytania: „Co sprawia, że x i y są tą samą rzeczą?” (które uznał za bezprzedmiotowe) i „Co sprawia, że ludzie są skłonni traktować x i y jako jedną trwającą w czasie rzecz?”. Tropem Hume'a (a poniekąd także współczesnego mu Thomasa Reida, który podobnie odnajdował w stwierdzaniu tożsamości element

konwencji językowej i względnej arbitralności) poszli niektórzy dwudziestowieczni filozofowie, zwłaszcza anglosascy. Na przykład Terence Penelhum powiada, że nic nie zmusza nas do tego, by dziesięciosekundowy szum z krótką pauzą pośrodku nazwać nie jednym (przerwanym) szumem, a dwoma szumami. Jest to kwestia naszego języka i pragmatyki. Praktyka językowa pozwala mówić, że x składa się z a , b , c , d , ale x jest jednym przedmiotem (znajdujemy po prostu jakąś nazwę klasową „ x ”), analogicznie nazwą „Jan Iks” można (ale niekoniecznie trzeba) objąć trzy obiekty z różnych punktów czasowych: jeden mały i łysy, potem ciemnowłosy, wzrostu 180 cm i głosujący na prawicę, a jeszcze później posiwiasty z poglądami lewicowymi.

Kwestię relatywizmu w orzekaniu tożsamości podnosi się w związku z innym jeszcze momentem. Otóż, często podkreśla się, że aby móc porównać ze sobą dwa przedmioty, w szczególności stwierdzić ich tożsamość, trzeba znaleźć dla nich jakąś wspólną płaszczyznę, której wybór zależy wyłącznie od porównującego i jest arbitralny; Nelson Goodman wyraża tę myśl następująco: „Pytanie «To samo, czy nie to samo?» wymaga zawsze uzupełnienia: «To samo co?»” (Goodman, 1997, s. 16). Jeszcze precyzyjniej ujął tę ideę Peter Geach, powiadając, że zdania identycznościowe „ $x = y$ ” należy interpretować jako „ x jest tym samym F co y ”, gdzie F to termin rodzajowy bądź gatunkowy. To my sami określamy, co podstawimy za zmienną F . Mogę zapytywać, czy Jan Iks podczas epizodu katatonicznego i Jan Iks wyleczony ze schizofrenii są tą samą osobą, tym samym ssakiem, czy tym samym Janem Iks. Ssakiem na pewno tak, czy tą samą osobą – zależy od koncepcji osoby. A jak rozumieć ostatnie pytanie? Czy są tym samym Janem Iks? Odpowiedź zależy chyba od znaczenia tej nazwy własnej, a ono może być różne dla różnych ludzi, w zależności od tego, jakie relacje wiążą ich z Janem, na ile znają tego człowieka (wydaje mi się, że np. dla żony pana Iks będzie to ten sam Jan, zaś dla znajomego listonosza nie).

Psychologia, mówiąc najogólniej, usiłuje badać człowieka, dlatego wypowiadając się na temat tożsamości, korzysta przede wszystkim z pojęcia tożsamości typu *self* (słabiej interesuje ją tożsamość rozumiana jako relacja). Napisałem wyżej, że pojęcie tożsamości osobowej narodziło się dzięki uznaniu specyfiki kryteriów potrzebnych do stwierdzenia relacji tożsamości, w jakiej pozostawać mogą dwie osoby. Trzeba jednak dodać, że pojęcie to zostało adaptowane także na grunt problematyki tożsamości *self*. Kiedy więc mówi się „tożsamość osobowa”, można mieć na myśli tożsamość danego człowieka, to, kim on jest. Tak zazwyczaj używają tego pojęcia psychologowie, choć nie tylko oni (np. Thomas Nagel i wielu innych filozofów). Jednym zdaniem: dla psychologów wyrażenia „tożsamość” i „tożsamość osobowa” oznaczają to samo, mianowicie pewną „treść”, która charakteryzuje człowieka jako jednostkę. W psychologii wypracowano wiele pojęć, które mają za zadanie charakteryzować indywidualnego człowieka, są to m.in. „osobowość”, „charakter”, „temperament”, „styl poznawczy” itd. Można zapytać, co różni te pojęcia od „tożsamości”. Zwykło się uważać, że kiedy czytamy np. kwestionariusz osobowości wypełniony przez Jana Iks, do-

wiadujemy się, **jaki** jest ten człowiek, natomiast poznając jego tożsamość, dowiadujemy się, **kim** jest Jan Iks. Czy jednak pytanie „Jaki jest?” różni się naprawdę od pytania „Kim jest?”, a jeśli tak, to na czym ich odmienność polega?

„Osobowość” jest tym pojęciem psychologicznym, które w sposób najbardziej kompleksowy ma oddawać to, jaka jest dana osoba. Osobowość, jak się dość często (co nie znaczy: bezdyskusyjnie) przyjmuje, to zbiór określonych cech odnoszących się do psychiki (podejrzliwość, dojrzałość emocjonalna, inteligencja itd.), które pozwalają przewidywać „jak dana jednostka zachowa się w określonej sytuacji” (Cattell, za: Sanocki, s. 209). Z tego, co napisałem, wynika, że odpowiedzią na pytanie: „Jaki jest Jan Iks?” byłoby wyliczenie cech, szczególnie psychicznych, Iksa (np. „Jan Iks jest podejrzliwy, niedojrzały emocjonalnie, inteligentny itd.”). A jaką formę przybiera odpowiedź na pytanie o to, **kim** jest Jan Iks? Ponieważ spory ontologiczne da się tłumaczyć na spory semantyczne dotyczące słów i sposobu ich używania, postawione pytanie można przeformułować na następujące: „Czy istnieje wyrażenie mogące z powodzeniem zastępować nazwę „Jan Iks”, a jeśli tak, to co to za wyrażenie?”. Okazuje się, że istnieje. Według teorii deskryptów określonych Bertranda Russella, wszystko, co można powiedzieć, używając nazw, można również powiedzieć w języku, w którym nazwy w ogóle nie występują. Nazwy własne to po prostu skróty deskryptów. Zdanie: „To jest Jan Iks” można zamienić na inne: „To jest ktoś, kto urodził się (albo: coś, co urodziło się) wtedy-a-wtedy, jest synem tego-a-tego, zrobił w życiu to-a-to i nikt inny nie urodził się wtedy-a-wtedy, jest synem tego-a-tego i zrobił w życiu to-a-to”. Wyraz „ktoś” („coś”) pełni rolę tzw. zmiennej związanej i jako taki z założenia nie niesie ze sobą żadnej treści. Korzystając z pomysłu Russella, można by więc stwierdzić, że tożsamość to nic innego jak zbiór właściwości czy faktów związanych z danym kimś (kogo możemy wskazać, np. palcem), a określić czyjaś tożsamość, to wyliczyć fakty czy też podać listę właściwości charakteryzujących tego kogoś. Te fakty określa się często, jako „biograficzne”.

W tym miejscu pojawiają się dwa problemy. Pierwszy, to: które (ze zbioru) właściwości wyliczyć, jak szeroki ich zakres brać pod uwagę? Filozof Morris Cohen zapytany kiedyś o to, kim jest, odparł: „A kto pyta?”, i ta odpowiedź jest ogólnym rozwiązaniem postawionej trudności. Zapytani o tożsamość Iksa wyliczymy te fakty związane z Iksem, które interesują pytającego, np. inne, gdy zapyta policjant (dla którego tożsamość Iksa wyczerpuje się w zasadzie na danych z jego dowodu osobistego), inne, gdy jego przyszła narzeczona. Specyficzna sytuacja ma miejsce wtedy, kiedy to Jan Iks pyta sam siebie o swoją własną tożsamość („Kim jestem?”). Czyniąc to, będzie on miał na celu doszukanie się własnej istoty, tj. właściwości esencjalnych (w odróżnieniu od przygodnych), czyli tego, bez czego nie byłby tym, kim „w głębi duszy” jest. Cokolwiek jednak uzna za swoją prawdziwą naturę, będzie to ni mniej ni więcej niż właśnie to, co on uważa za swoją istotę, a to niekoniecznie musi pokrywać się z jego prawdziwą, obiektywną naturą jednostkową (*haecceitas*), jeśli takowa w ogóle istnieje. Psycholog

poznawczy powiedziałby, że Jan Iks ograniczony jest w swoich poszukiwaniach istoty pojemnością pamięci autobiograficznej³. Tożsamość będzie więc w takim przypadku reprezentacją poznawczą właściwości istotnych, reprezentacją jakiejś części siebie samego. Takie jej rozumienie jest szeroko obecne w psychologii, np. J. Mandrosz-Wróblewska pisze: „Na tożsamość składają się te elementy wiedzy o własnej osobie, które są w najwyższym stopniu charakterystyczne dla Ja, którym podmiot przypisuje szczególną wagę” (Mandrosz-Wróblewska, s. 42); podobnie sądzi Maria Jarymowicz, która uważa tożsamość za składnik pojęcia „ja”, i wielu psychologów poznawczych. Wymienić tu można także najśłynniejszego psychologa-teoretyka tożsamości – Erika Eriksona, uznającego tożsamość za rodzaj teorii (niekoniecznie uświadomionej), jaką podmiot ma na swój temat (zob. Basiłowska, s. 56). Zgodnie z takim ujęciem, nie ma możliwości rozminięcia się z prawdą, w sytuacji, gdy pytam sam siebie, jaka jest moja tożsamość. Mogę uważać się za odważnego mężczyznę, ponieważ będę „w tym kierunku” wybierał oraz interpretował fakty z własnego życia, podczas gdy obiektywnie (tu: tzn. w zgodnej opinii innych ludzi) fakty te będą wskazywały na zgoła inne właściwości (że jestem tchórzliwy) – wtedy elementem mojej prawdziwej (bo uznanej przeze mnie!) tożsamości będzie to, że jestem odważny. Pogląd, że (prawdziwa) tożsamość Iksa to tylko właściwości istotne wybrane jako istotne przez samego Iksa, kłóci się z potoczną intuicją językową, która w przykładowej sytuacji raczej nakazałaby nazwać „tożsamością” to, kim „naprawdę” jestem (czyli właściwie: za kogo zgodnie uważają mnie inni), a nie to, co mi się jedynie wydaje.

Zadość takiej potocznej intuicji czyni psychiatria. „Tożsamość” nie jest tu pojęciem jasno zdefiniowanym (brak takiej definicji w *Słowniku psychiatrii* i podręcznikach), niemniej psychiatrzy posługują się nim. Ich rozumienie leży jakby na antypodach ujęcia – nazwijmy je – poznawczego, które przedstawiłem przed momentem, jako że „tożsamością” nazywają oni te właściwości konkretnego człowieka, których ważność uznawana jest nie przez tegoż człowieka (o którego tożsamość idzie), lecz przez coś/kogoś z zewnątrz (naukę, społeczeństwo). Oto przykład. Jak wiadomo, jednym z osiowych objawów schizofrenii jest rozszczepienie osobowości. Według Kaplana i Sadocka, autorów podręcznika *Psychiatria*, nie można jednak mówić o zmianie tożsamości u schizofrenika, piszą oni: „Chorzy mogą być urojeniowo (czyli fałszywie – T.G.) przekonani, że posiadają zmienioną tożsamość (...)” (Kaplan, Sadock, s. 127). Tożsamość jest według klasycznej psychiatrii czymś orzekanym z zewnątrz. To nie chory ma ostatnie słowo w określaniu tego, kim naprawdę jest. Może mu się wydawać, że ma tożsa-

³ Wyróżnioną pozycję pytania w pierwszej osobie pośród pytań o tożsamość potwierdzają badania nad pamięcią autobiograficzną. Okazuje się bowiem, że każda osoba ma zupełnie wyjątkowy dostęp do własnej biografii – na tyle, że właściwie nie musi sięgać po pseudodane powstałe dzięki schematom i skryptom poznawczym. Zob. T. Maruszewski, s. 178.

mość inną, niż posiada w rzeczywistości, np. identyfikować siebie jako Lajkonika, podczas gdy nim naprawdę nie jest.

Jeśli zaakceptujemy to bardzo ogólne określenie tożsamości, iż jest ona zbiorem właściwości danego kogoś, a to, których konkretnie właściwości (spośród całego ich zbioru), zależy od pytającego o tożsamość, to uzyskamy pewien kompromis pomiędzy przedstawionym ujęciem poznawczym i klinicznym. To pierwsze jest nieintuicyjne. Drugie lekceważy osobiste, „gorące” doświadczenie jednostki, jej własny punkt widzenia i sposób przeżywania. Ujęcie to stoi w sprzeczności z zasadą, którą Carl Gustaw Jung nazywał „pełną realnością życia psychicznego”: jeśli ktoś śnił, że był na Księżycu i jest przekonany, że zdarzyło się to faktycznie, to w pewnym sensie **naprawdę** był na Księżycu. Zgodnie z proponowanym, kompromisowym rozumieniem tożsamości, jeśli ktoś jest święcie przekonany – zdaniem innych błędnie – iż jest Lajkonikiem, jego rozum i uczucia „zachowują się”, jakby nim rzeczywiście był, to elementem jego prawdziwej (nie jakiejś „tylko według niego”) tożsamości jest to, iż jest tym Lajkonikiem. Taką tożsamość można nazwać nieprzystosowawczą, nierozwojową itp., ale nie fałszywą. Podsumowując jednym zdaniem: tożsamość jest nie tylko czyjąś tożsamością, ale także zawsze jest tożsamością **dla kogoś**. Taki sposób używania tego pojęcia niewątpliwie w jakimś stopniu uporządkowałby psychologiczną problematykę tożsamości.

Jak wskazuje powyższy wywód, „tożsamość” podobnie jak „osobowość” może oznaczać zespół właściwości. Jednak ktokolwiek zapyta o osobowość Iksa, otrzyma tę samą odpowiedź, natomiast różne osoby pytające o jego tożsamość – nie. Zakres właściwości stanowiących czy to osobowość, czy tożsamość określany jest według różnych kluczy. W pierwszym przypadku jest nim na przykład kwestionariusz osobowości, w drugim natomiast – zindywidualizowane oczekiwania czy zainteresowania stawiającego pytania, klucz ten służy wyłowieniu tych właściwości, których obecność (bądź brak) u Iksa jest subiektywnie ważna dla tego, kto pyta o jego tożsamość.

Drugi z zapowiadanych problemów, jakie odsłania teoria deskryptów określonych, dotyczy desygnatu zmiennej wiązanej. Nie wdając się w głębsze logiczno-filozoficzne rozważania, powiedzieć wystarczy, że istnieje coś, reprezentowane przez ową zmienną, co jest jakby punktem, w kierunku którego fakty i właściwości „grawitują”. Mówiąc innym językiem: musi istnieć jakieś Ja (jaźń), które jest podmiotem wszelkich predykatów, którego fakty mogą dotyczyć, a właściwości charakteryzować. To właśnie Ja miało być ostatecznym odniesieniem zaimka „ja”. („Ostatecznym”, ponieważ wyrażenie „ja” mogą też odnosić np. do siebie – publicznie rozpoznawanej osoby). Respektując Wittgensteinowską krytykę języka prywatnego, należy stwierdzić, że Ja musi być przedmiotem dostępnym niewyłącznie jednej osobie. Wiem nie tylko o istnieniu własnego Ja, ale poruszam się w świecie, gdzie jest również wiele innych Ja (można nieco niezgrabnie powiedzieć: należących do innych osób). Pomimo tej swoistej obiektywności Ja – co do tego panuje zgoda – nie jest ono w pełni uchwytnie. Już wspomniany w tym tekście Hume uznawał nierozumność wiary w jaźń (gdyż, jak uwa-

żał, nie da się jej istnienia stwierdzić rozumem), niemniej jednak podkreślał, że to nieracjonalne przekonanie jest nie do wykorzenia. William James, nazywający jaźń „czystym ego”, był zdania, że nie da się jej uchwycić w akcie tu-i-teraz, ale że można się jej domyślać, stąd w ogóle próby jej uchwycenia. Można jednak stwierdzić ją jako fakt z czasowego oddalenia. James uważał, że Ja nie trwa ciągle, lecz tak naprawdę jest ciągiem następujących po sobie „Myśli Osądzających”, w którym każda następna myśl dziedziczy coś z poprzedniej, stąd poczucie ciągłości Ja (Turopolski, 1995, s. 41). Można uzasadniać tę nieuchwytność Ja w inny jeszcze sposób i twierdzić, że pojęcie Ja nie określa w pełni, kim jesteśmy, choć może się to wydać nieprawdopodobne z powodu jawnej, subiektywnej zupełności pojęcia Ja, kiedy odnosimy je do samych siebie. Chodzi tu o to, że choć pojęcie jaźni potrafimy prawidłowo stosować, możemy nie znać do końca natury desygnatu tego pojęcia. To, że ustaliłem odniesienie zaimka „ja” nie przesądza wcale o tym, że znam siebie „do końca” (zob. Nagel, s. 56). Wittgenstein tłumaczy to na swój sposób: Ja jest to „podmiot metafizyczny – granica, a nie część świata” (Wittgenstein (2), s. 69).

❑ 2. O poczuciu tożsamości

Termin „poczucie tożsamości” pojawia się nader często w psychologicznych badaniach nad tożsamością, między innymi przy omawianiu kryteriów tożsamości, kiedy to uznaje się takie poczucie za psychologiczny wskaźnik tożsamości. Mówi się częstokroć wręcz o osobnym ujęciu tożsamości, tzw. podmiotowym, gdzie stawiany jest znak równości pomiędzy poczuciem tożsamości i tożsamością samą (w opozycji do ujęcia przedmiotowego, gdzie tożsamość to element wiedzy o sobie) (zob. np. Mandrosz-Wróblewska, s. 27). Przykładem może tu posłużyć m.in. *Słownik terapii rodzin*: „Tożsamością nazywamy poczucie bycia kimś, kto mimo zmieniających się okoliczności, stanów fizycznych oraz związków z innymi pozostaje taki sam – innymi słowy, charakteryzuje się ciągłością i spójnością” (Simon, Stierlin, s. 411). Pomimo to, że z terminu się korzysta, nie bardzo wiadomo, co dokładnie za nim stoi, jakie znaczenie psychologiczne mu przypisać. Owszem, istnieją nieliczne próby zdefiniowania poczucia tożsamości, ale definicje te na ogół posiadają – z perspektywy przyjętych w niniejszym tekście wymogów – mnóstwo wad: cechuje je najczęściej błąd *ignotum per ignotum*, np.: „Za pomocą pojęcia «poczucie tożsamości» będziemy określali poczucie własnego istnienia jako jednostki. Inaczej mówiąc, jest to poczucie posiadania własnego «ja» (...)” (Sokolik, s. 10). A chodzi przecież o to, by zdefiniować, poczucie tożsamości w ogóle, a nie tylko określić jego typ (rzekomo poznany). Trzeba więc przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, czym jest samo poczucie, jakiego typu jest to stan psychiczny.

Używam tutaj wyrażenia „stan psychiczny” jako najogólniejszego określenia, synonimu „czegoś psychicznego”. Analogicznie postąpię ze „zjawi-

skiem psychicznym” przy nawiązaniu do Brentana i Twardowskiego; ci nie uznawali nieświadomych stanów psychicznych, dlatego każdy stan, z konieczności dany podmiotowi, jawiący się mu, mogli nazwać zjawiskiem psychicznym. Jest to bardzo ważny problem, gdyż zwykle określa się poczucie tożsamości przez wyliczenie innych poczuć jako jego składowych: poczucia odrębności od otoczenia, poczucia własnej spójności i poczucia ciągłości w czasie. Bez określenia, czym jest poczucie, tego typu określenia pozostaną niezrozumiałe.

Autor hasła „Poczucie” w *Słowniku psychologicznym*, przyznając, że termin ten jest „trudny do określenia”, pisze, iż jest to „stan świadomościowy, w którym wiemy, że coś jest, coś zachodzi, ale nie potrafimy tego bliżej określić – i dodaje, że – najczęściej występuje w procesach pamięciowych (p. znaności) i myślowych (p. zgodności lub niezgodności, p. przynależności, p. rozumienia)” (Szewczuk (red.), s. 209). Ten sam słownik definiuje konkretny typ poczucia – poczucie niższości, jako „ogólną ocenę siebie jako gorszego (...)”. Widać tu pewną niezgodność: poczucie niższości niezupełnie odpowiada ogólnej charakterystyce poczucia, co potwierdza wspomnianą „trudność w określeniu” pojęcia. Kłopoty z konceptualizacją poczucia ma także M. Jarymowicz, która określa je jako stan subiektywny, pewny i niepodważalny, ale charakterystyk tych nie rozwija. W odniesieniu do tożsamości Jarymowicz mówi o poczuciach. Używając liczby mnogiej, ma ona zapewne na względzie to, że poczucia takie w różnych momentach mogą się nieco od siebie różnić i tworzą właściwie pewną rodzinę stanów psychicznych. Można stąd wnosić, że poczucie trwa przez określony czas i w tym czasie jest przez podmiot doświadczane. Takie rozumienie pozostaje w zgodzie z przytoczoną wyżej definicją słownikową, która poczucie określała jako stan świadomościowy, a także z jego rozumieniem przez innych autorów (np. Józefa Kozieleckiego, por. Kozielecki, 1981, s. 312). Pocucia tożsamości – pisze Jarymowicz – są „stanami podmiotu, najczęściej nie budzącymi wątpliwości, choć ich źródła pozostają ukryte czy wręcz niepoznawalne” (Jarymowicz, s. 655). Autorka podkreśla, że pocucia te należy wyraźnie odgraniczyć od dającej się artykułować samowiedzy. Dotykamy tu więc kwestii stosunku poczucia tożsamości do zbioru sądów i przekonań na swój własny temat. Choć wydaje się, że tożsamość i samowiedza to nie to samo, to, jak pisze Kozielecki – twórca teorii samowiedzy, jest to relacja złożona: „obraz własnej osoby (czyli samowiedza – T.G.) w pewien sposób wpływa na poczucie tożsamości”, a w innym miejscu zaznacza, że „poczucie tożsamości jest złożonym, wielowymiarowym składnikiem samowiedzy” (Kozielecki, s. 313, 319). Pogląd Jarymowicz, że poczucie tożsamości to nie przekonanie o tożsamości (aczkolwiek bywa tak mylnie rozumiane, analogicznie np. poczucie kontroli definiuje się jako przekonanie, że się panuje nad sytuacją (por. Strelau (red.), s. 563)) wydaje się bardziej zasadny.

Wskazałem na niektóre z pozytywnych i negatywnych określeń poczucia. Wydaje się, że dla pogłębienia analizy przedmiotu warto sięgnąć do psychologii opisowej Franza Brentana i jego ucznia – Kazimierza Twardowskiego. To, że pojęcie poczucia w ogóle istnieje (co znajduje swój wyraz

w języku potocznym, w którym mówi się: „Mam poczucie wolności”, „Mam poczucie bezpieczeństwa” itp.), jest wynikiem – jak mówi Brentano – wewnętrznego spostrzeżenia. Z tego względu poczucie można określić jako zjawisko (fenomen) psychiczne, czyli właśnie coś, co się jawi podmiotowi w jego spostrzeżeniu wewnętrznym. Spostrzeżenie takie należy odróżniać od obserwacji wewnętrznej (introspekcji). Przedmiotów psychicznych, takich jak np. poczucie, radość, gniew, nie można obserwować; „Gdyby bowiem ktoś chciał obserwować gniew, który się w nim rozpala, ów gniew zaraz by w nim ochłódł, i przedmiot obserwacji znikłby” (Brentano, s. 43). Warto dodać, że spostrzeżenie wewnętrzne jest nieomyłne i wyklucza wszelką wątpliwość⁴. Jeśli spostrzegłem, czyli jakoś doświadczyłem, np. swoją radość, nie może się nigdy okazać, że to w rzeczywistości nie było doświadczenie radości, że się pomyliłem (na takie błędy jest miejsce w spostrzeżeniach zewnętrznych, tj. zmysłowych, gdy np. wydaje mi się, że widzę Iksa, a w rzeczywistości jest to Ygrek). Właśnie na tej podstawie Jarmowicz uważa, że poczucie jest stanem podmiotu niebudzącym wątpliwości. To, że jest ono dostępne doświadczeniu (dokładnie spostrzeżeniu wewnętrznemu), nie przeszkadza wcale, by samo poczucie uznać za pewien sposób doświadczania; łatwo się zgodzić ze stwierdzeniem, że mieć np. poczucie bezpieczeństwa, to w jakiś sposób doświadczać swego bezpieczeństwa. Tę tezę, że poczucie to pewien sposób doznawania, warto zapamiętać, gdyż wkrótce do niej wrócę. Poczucie, jak każde zjawisko psychiczne, posiada swój przedmiot intencjonalny, czyli coś, na co zjawisko jest nakierowane (w podanym przykładzie przedmiotem takim jest własne bezpieczeństwo). Przedmiot intencjonalny nie musi wcale istnieć rzeczywiście; „bez względu na to, czy istnieje, czy nie istnieje, jest czymś dla świadomości” (Paczkowska-Łagowska, s. 97). Można więc mieć poczucie bezpieczeństwa, obiektywnie znajdując się w niebezpieczeństwie.

Przejdę teraz do głównej kwestii: jakiego rodzaju zjawiskiem psychicznym jest poczucie? Dobrze będzie w tym miejscu skorzystać ze swoistej anatomii życia psychicznego, jakiej dokonał Kazimierz Twardowski. Podzielił on zjawiska psychiczne na cztery grupy: 1) wyobrażenia i pojęcia, czyli tzw. przedstawienia, 2) sądy, 3) uczucia, 4) akty woli. Wydaje się, że już na samym początku możemy bez większego ryzyka ograniczyć uwagę do trzech pierwszych grup i w nich poszukiwać poczucia; jest niemal oczywiste, że nie stanowi ono aktu woli. Prawdopodobnie nie jest ono także uczuciem. Już cytowana wcześniej definicja słownikowa wiąże poczucie z wiedzą, nie wspominając nic o wartościowaniu, które jest związane ze stanami emocjonalnymi. Uczucia takie, jak wstręt, strach, euforia itd. pozwalają stwierdzić, jaki jest stosunek podmiotu żywiącego daną emocją do określonego obiektu, jak wartościuje, ocenia on obiekt: czy jako sprzyjają-

⁴ Pogląd taki bywa kwestionowany. Zob. np. Richard Porty. *Identyczność ciała i umysłu, prywatność a kategorie antologiczne*. W: B. Chwedończuk (red.), *Filozofia umysłu*, Warszawa 1995.

cy, czy zagrażający. Analiza języka potocznego nie przemawia jednoznacznie za klasyfikacją poczucia do którejś z wymienionych kategorii. Kiedy ktoś mówi: „Mam poczucie, że ktoś mnie obserwuje” albo „Mam poczucie, że mnie nie słuchasz”, ma na myśli to, że wydaje mu się, iż jest obserwowany czy ignorowany, że – mówiąc jeszcze inaczej – wie, ale nie jest tego pewny. Wtedy rzeczywiście „poczucie” należy traktować jako nazwę jakiegoś zjawiska natury poznawczej. Mieć poczucie jakiegoś faktu, to w pewien sposób rozpoznawać, że fakt ten zachodzi bądź nie, co nie musi się w sposób konieczny wiązać z oceną tego faktu. Pragnę podkreślić to „konieczny”, gdyż poczucie może wiązać się z oceną. Stąd właśnie owa niejednoznaczność języka potocznego, o której wspominałem. Zwroty: „Mam poczucie zagrożenia”, „Mam poczucie spełnionego obowiązku” itp., niosą w sobie niewątpliwie ładunek emocjonalny, ważyłbym się nawet twierdzić, że ktoś, używając tych lub im podobnych wyrażań, pragnie przede wszystkim (ale: nie wyłącznie) poinformować odbiorcę o swoich uczuciach, tutaj: że się boi albo że czuje ulgę i odprężenie. Jednak powiedzieć: „Mam poczucie spełnionego obowiązku”, to nie to samo, co wyznać: „Czuję ulgę i satysfakcję”. Ulgę i satysfakcję można czuć nie tylko w związku z wykonaniem zadania. Jednym zdaniem: wymienione tu zwroty, jakkolwiek służą głównie do wyrażania emocji, niosą w sobie także pewną informację o tym, co podmiot postrzega, co wie albo mu się wydaje (np. że już wykonał zadanie, którego się podjął). Chciałbym przypomnieć, że dochodzimy cały czas natury przedmiotu, który jest denotatem terminu „poczucie”, a nie wyrażań „poczucie zagrożenia”, „poczucie spełnionego obowiązku” i im podobnych. Nawet gdyby zgodzić się z tezą, że wyrażenia te są określeniami stanów emocjonalnych, wcale nie znaczyłoby to, że samo słowo „poczucie” oznacza emocję. Trzeba zauważyć pewną prawidłowość w zwrotach potocznych z użyciem terminu „poczucie”: w tych wyrażeniach, które niosą przede wszystkim informację o stanie wiedzy podmiotu, termin poczucie występuje najczęściej wraz ze spójnikiem że (np. „Mam poczucie, że ktoś mnie śledzi”), natomiast w tych zwrotach, które mają przede wszystkim znaczenie ematywne, dookreślenie poczucia dokonuje się za pomocą wyrazu użytego w dopełniaczu (np. „Mam poczucie wstydu”). Mamy więc: **poczucie, że coś oraz poczucie czegoś**. Poczucie czegoś nie musi występować wyłącznie w zwrotach ematywnych. Przykładem może być pytanie: „Czy nie masz poczucia zagrożenia?”, które zasadnie można traktować jako równoważne zdaniu pytającemu: „Czy nie czujesz strachu?”, jak i pytaniu: „Czy nie **sądzisz**, że grozi ci niebezpieczeństwo?”, a także zwrot „Straciłem poczucie czasu”, który komunikuje, iż przestałem zwracać uwagę na czas, straciłem orientację, co do tego, która jest aktualnie godzina, **nie wiem** tego.

Wydaje mi się, że język potoczny, choć nie jednoznacznie, to jednak wskazuje na to, iż poczucie jest stanem poznawczym (a nie emocjonalnym) podmiotu, czyli należy – powołałam się na podział kantowski – do dziedziny myślenia. Przyjmując tę konkluzję, trzeba jednak pamiętać, że – jak to powiedział Wittgenstein – „ciche umowy co do rozumienia języka potocznego

są niebywale skomplikowane”, dlatego należy ją traktować z należytą rezerwą. W przypadku słowa „poczucie” komplikacja ta jest powodowana m.in. przez to, że słowo to tworzy z innymi pewne ustalone już, uświęcone tradycją i praktyką językową połączenia, np. „mieć poczucie humoru”, „mieć poczucie rytmu” itp. W takich przypadkach trudno analizować osobno każdy wyraz wchodzący w skład wyrażenia, które dopiero czytane w całości nabiera właściwego sensu (kontekst określa znaczenie słowa). Ponadto słowo „poczucie” brzmieniowo bliskie jest „uczuciu”, dlatego w mowie codziennej, dalekiej od puryzmu, w ferworze spontanicznej komunikacji – zważywszy jeszcze na pewną płynność znaczeniową obu wyrazów – mogą być one używane zamiennie, np. intuicja przeciętnego użytkownika polszczyzny akceptuje zarówno powiedzenie: „Mam poczucie, jakbym ważył tonę”, jak i „Mam uczucie, jakbym ważył tonę” – a obie wypowiedzi z pewnością byłyby rozumiane jednakowo.

Jak widać, istnieje wiele przesłanek do myślenia o poczuciu jako stanie poznawczym. Niezbędne jest jednak dokładne rozważenie, czy poczucie jest – powrócę do klasyfikacji Twardowskiego – przedstawieniem czy sądem. Zajmę się wpierrw przedstawieniem, jako że ma ono pośród innych zjawisk psychicznych pozycję wyróżnioną, gdyż aby coś przyjąć lub odrzucić, albo pokochać lub zniechęcić, trzeba to sobie wcześniej przedstawić. Twardowski za Brentano dzieli przedstawienia na dwie klasy zjawisk: wyobrażenia (przedstawienia konkretne i naoczne) i pojęcia (abstrakcyjne i nienaoczne). Wyobrażenia są „jak gdyby przedmiotami postrzeganymi, z tą tylko różnicą, że są niematerialne” (Arystoteles, za: Paczkowska-Łagowska, s. 172). Przedmioty, które nie są dane w spostrzeżeniu zmysłowym (np. tożsamość), można sobie przedstawić jedynie za pomocą pojęć. Według autora *O czynnościach i wytworach*, sąd stanowi zjawisko w stosunku do przedstawień odrębne, niebędące ich połączeniem i niedające się do nich zredukować. Jest on zjawiskiem psychicznym, polegającym na przyjmowaniu *resp.* odrzucaniu przedmiotu sądanego. Twardowski pisze, że tym, „co odróżnia przedstawienia od sądów i co je konstytuuje jako ostro rozgraniczone klasy zjawisk psychicznych, jest odrębny rodzaj odniesienia intencjonalnego do przedmiotu. Na czym to odnoszenie polega, tego nie można opisać, można tylko wyrazić przez wskazanie na to, czego dostarcza doświadczenie wewnętrzne” (Twardowski za: Paczkowska-Łagowska, s. 199). Dzięki doświadczeniu wewnętrznemu możemy odgraniczyć pojęcie tożsamości, które nie wiąże się ze stwierdzeniem jej istnienia, od sądu stwierdzającego jej istnienie. Można postawić pytanie: czy posiadać poczucie czegoś, to po prostu przedstawiać sobie owo coś za pomocą pojęcia (bo jasne jest, że nie mamy w takim przypadku do czynienia z obrazowym wyobrażeniem; nie istnieją wyobrażenia – co najwyżej symbole – winy, bezpieczeństwa, dobrze spełnionego obowiązku itp.), czy też – stwierdzać w sądzie istnienie tego czegoś? Wydaje się, że to ostatnie. Kiedy mówimy o kimś, że ma zaburzone poczucie tożsamości, to mamy na myśli, że ma on kłopoty z ustaleniem swojej tożsamości. Osoba taka musi posiadać pojęcie swojej tożsamości, gdyż inaczej nie byłaby świadoma swego zaburzenia,

nie mogłaby skarżyć się, że ma problemy właśnie z poczuciem tożsamości. Jej zaburzenie polega więc nie na braku pojęcia własnej tożsamości, lecz na niemożności stwierdzenia (określenia) tejże.

Jak widać z dotychczasowych rozważań, zaburzenie poczucia tożsamości ma naturę poznawczą nie emocjonalną; dyskomfort emocjonalny jest tu cechą wtórną. Reasumując: posiadać poczucie, to sądzić. Sądy charakteryzują się tym, że można je wydawać z rozmaitym przekonaniem⁵. Mieć poczucie czegoś, to sądzić z niewielkim przekonaniem, że to coś ma miejsce, to „niepewnie” stwierdzać, że owo coś istnieje.

Korzystając z klasyfikacji zjawisk psychicznych, przeprowadzonej przez Kazimierza Twardowskiego, uznałem poczucie za swoisty akt psychiczny, polegający na wydawaniu sądu. Chciałbym teraz skonfrontować tę konceptualizację poczucia z inną, opartą wyłącznie na języku potocznym. Tutaj już na pierwszy rzut oka „poczucie” wydaje się nazwą na sposób, w jaki coś jest dane, podobnie jak „usłyszenie”, „zobaczenie” itp., czyli na pewien *modus* doświadczenia. Wyznając, iż mam poczucie winy, nie chcę przekazać rozmówcy, że odnajduję w moim polu świadomości taki stan psychiczny jak poczucie (który *de facto* – według takiej interpretacji – nie istnieje autonomicznie), ale że doświadczam w jakiś sposób (sposób opisywany właśnie terminem „poczucie”) swojej winy. Nie kłóci się to z szerokim rozumieniem kategorii zjawiska psychicznego, którą przedstawiłem wcześniej i do której zaliczyłem poczucie. Poczucie, tak jak usłyszenie, będąc sposobem doświadczenia, może być jednocześnie zjawiskiem, gdyż – co prawda jako *modus* – jawi się przecież podmiotowi. Codzienna praktyka językowa podpowiada, że zdanie „Mam poczucie, że ktoś mnie śledzi”, można rozumieć następująco: fakt, że ktoś mnie śledzi, jest mi w jakiś sposób dany, inaczej, doświadczam tego, że ktoś mnie szpieguje. Kiedy mówię: „Widzę, że ktoś mnie śledzi”, powiadam, iż tego, że ktoś mnie śledzi, doświadczam za pomocą wzroku. „Poczucie” wskazuje, że doświadczam czegoś emocjonalnie, że choć nie widzę, nie słyszę i nie czuję pod palcami, to moje emocje „reagują” tak, jakbym to widział, słyszał i tego dotykał. Pewnie dlatego słowo to często występuje wspólnie z łącznikiem „jakby”. W takim przypadku znaczenie wyrażenia „mam poczucie” jest takie samo jak znaczenie wyrażenia „czuję”.

Czy takie rozumienie poczucia, jako sposobu doświadczenia, można pogodzić z rozumieniem wypracowanym na podstawie psychologii opisowej – poczucia jako sądzenia? Myślę, że tak. Sądenie nie jest rzecz jasna lokucyjnym aktem mowy, nie jest bezpośrednio związane z komunikacją. Wy-

⁵ Co prawda Brentano wycofał się później z takiego stanowiska, twierdząc, że pozornie ten sam sąd wydawany dwukrotnie z różnym przekonaniem, to w rzeczywistości dwa różne sądy. Wydaje się jednak, iż ta zmiana poglądów filozofa nie jest bardzo istotna. Jest sprawą umowy, czy takie sądy uznamy za takie same, ale z pewnym zastrzeżeniem, czy też różne, choć wielce podobne. W każdym razie, to, co różni takie sądy, można nazwać (bo dlaczego nie?) siłą przekonania. Zob. E. Paczkowska-Łagowska, s. 201, a także F. Brentano, s. 196–197.

głaszać mogą zdania sprzeczne, sądzić zaś to, co wyraża tylko jedno z nich, na dodatek z konieczności to, które uznają za prawdziwe. Nie mogę sądzić czegoś, co wydaje mi się fałszem. By móc sądzić, że śnieg jest biały, muszę doświadczać rzeczywistości w taki sposób, tzn. widzieć śnieg w kolorze białym. Sądzić, to, mówiąc dosłownie, zdawać sobie z czegoś sprawę, a doświadczać – przecież to samo. Nie można kategorycznie twierdzić, że, z punktu widzenia psychologii, sądzić to po prostu doświadczać (w szerszym sensie tego słowa, nie tylko – zmysłowo). Taki radykalny, zarazem kontrowersyjny pogląd wymagałby odrębnego i obszernego uzasadnienia. Niemniej jednak wydaje się, że język potoczny i psychologia opisowa nie różnią się bardzo w pojmowaniu pocucia.

Istnieje jeszcze jedna kwestia do pogodzenia. Psychologia opisowa umieszcza pocucie w dziedzinie myślenia (aktów poznawczych), zaś język potoczny różnie, także w dziedzinie emocji. Wydaje się więc, że termin „pocucie” występuje w codziennej komunikacji w niejednym znaczeniu. Nie jest to wcale rzadki przypadek, podobnie „zachowują się” inne wyrazy, z pokrewnych choćby „wrażenie” („Mam wrażenie, że...”, czyli „Myślę, że...”, lub „Czuję, że...”). Trudno szukać analogii pomiędzy znaczeniami słowa „pocucie” w wyrażeniach „Mam pocucie, jakbyś stała obok” (kiedy uczucia są „nieadekwatne” do sytuacji, bo przecież podmiot nikogo zmysłowo nie spostrzega) i „Mam pocucie tożsamości”. Tożsamości próżno wypatrywać zmysłami, dlatego brak tu miejsca dla owego „jakby”. Nie można w tej sytuacji mówić o nieadekwatnej emocji jak w przypadku pocucia rzeczy dostępnych empirycznie. Zatem mieć pocucie tożsamości, to wydawać sąd o tożsamości, jakoś ją konstatować. Można być hipotetycznym człowiekiem wyzbytym **wszelkich** uczuć, a pomimo to posiadać pocucie tożsamości.

Mówiąc o pocuciu tożsamości, mówimy o tym, że tożsamość jest w jakiś (tzn. charakterystyczny dla pocucia) sposób dana podmiotowi. Pytanie brzmi: jaką tożsamość mamy w takim wypadku na myśli? W pierwszej części tego tekstu starałem się określić różnorakie treści, które mogą się składać na pojęcie tożsamości; przedmiotem analizowanego pocucia może więc być tożsamość-relacja (typ *same*) albo tożsamość-treść (typ *self*). W literaturze psychologicznej zdania są podzielone: jedni (m.in. James, Jarmowicz) opowiadają się za pierwszą możliwością i twierdzą, że pocucie tożsamości to pocucie, iż ja-przed-godziną i ja-teraz to to samo coś, inni (często są nimi klinicyści) – za drugą; według tego stanowiska pocucie tożsamości, to przede wszystkim pocucie tego, kim się jest. Jeśli idzie o pierwszy przypadek, to można znaleźć behawioralne wskaźniki faktu, że Iks ma pocucie tożsamości, mianowicie musi zachowywać się on tak, jak gdyby uznawał Iksa z piątku i Iksa ze środy za tego samego, czyli np. winien dotrzymywać słowa, dążyć do tego samego celu itp. Są to tylko wskaźniki, kryteria – nie warunki. Niedotrzymanie obietnicy nie uprawnia nas do stwierdzenia z pewnością, że taki niesłowny ktoś jest pozbawiony pocucia tożsamości. Nigdy nie mogę być pewny, co do czyjegoś pocucia. Co do własnego nigdy nie mogę się mylić, gdyż nie jest ono przedmio-

tem wiedzy; podobnie jak np. ból. Wittgenstein stwierdza: „O mnie w ogóle nie można mówić (chyba że żartem), iż **wiem**, że czuję ból. Bo co by to miało znaczyć – poza tym, że go **czuję**?” (Wittgenstein(1), s. 130). Jak zostało to już wcześniej napisane, kiedy mówię: „Mam poczucie tożsamości”, po prostu nie mogę się mylić. Pytanie, jak możliwe jest takie poczucie tożsamości w sytuacji, gdy człowiek zmienia się i cieleśnie i duchowo, jest pytaniem – może na zawsze – bez ostatecznej odpowiedzi.

Pozostaje do omówienia jeszcze druga możliwość, zgodnie z którą poczucie tożsamości to poczucie tego, kim się jest (niektórzy nazywają to poczuciem własnej spójności). Pokazałem wyżej, że za imieniem i nazwiskiem stoi albo pewna deskrypcja, zbiór właściwości i faktów biograficznych (publicznie rozpoznawana osoba), albo jakieś Ja. Sformułowałem tę myśl jako alternatywę, choć wcale nie jest pewne, iż wypowiadając czyjeś imię, nie możemy równocześnie w tym samym momencie odnosić się i do znanego nam człowieka, i jakiegoś Ja. Pomimo tej wątpliwości, warto – przynajmniej na razie – oba odniesienia traktować z osobna. Mając na względzie przytoczone rozróżnienie dokonane przez Marię Jarymowicz, jak i ową nieuchwytność jaźni, wnioskujemy iż słuszną wydaje się hipoteza, że właściwości Iksa są przedmiotem samowiedzy tegoż Iksa, natomiast przedmiotem poczucia jest Ja. To jednak tylko – uzasadnione przypuszczenie. Pamiętać trzeba, że obraz własnej osoby (nazywany często „ja empirycznym”) posiada pewną strukturę. Jest jakieś centrum tego obrazu, to co jednostka uznaje za swoją istotę, czyli te właściwości, które są dla niej najważniejsze (można to określić, jako „ja centralne”), i te mniej ważne, z punktu widzenia jednostki. Być może elementy „ja centralnego” są na tyle podstawowe, że podmiot nie potrafiłby się do nich zdystansować i np. jasno ich zwerbalizować, nie mógłby o nich, w pełnym tego słowa znaczeniu, wiedzieć, ale mógłby je „poczuwać” (mieć ich poczucie).

Poczucie tożsamości bywa także, jak wspominałem, rozumiane jako poczucie odrębności od otoczenia. To poczucie można uznać za szczególnie przypadek doświadczania tożsamości typu *self*. W odpowiedzi na pytanie o to, kim jestem, zawiera się informacja, że jestem kimś odrębnym od reszty świata, tj. od tego wszystkiego, co nie spełnia deskrypcji mojej osoby.

Dotychczas ujmowałem poczucie tożsamości, jako swego rodzaju akt psychiczny nakierowany na relację tożsamościową, w jakiej pozostają poszczególne Ja osoby „rozciągniętej” w czasie, albo na jaźń, ujmowaną jako jakiś przedmiot. Istnieje jednak jeszcze inna możliwość konceptualizacji poczucia tożsamości, o której chciałem na koniec tylko wspomnieć. Otóż można je ujmować jako rodzaj postawy. Można w nim bowiem znaleźć najważniejsze cechy charakteryzujące postawę: komponentę poznawczą, emocjonalną i behawioralną. Jeśli chodzi o pierwszą z nich, to oczywiście jest, że poczucie tożsamości o czymś (tj. o zachodzeniu relacji tożsamościowej lub własnym istnieniu) informuje. Jego związek z emocjami widać najlepiej w przypadku patologii. Ludzie z zaburzeniami poczucia tożsamości mają najczęściej również kłopoty emocjonalne, pojawia się u nich np. niepokój, lęk, czasem nawet paniczny, czują się „rozbić wewnętrznie”, czują

„pustkę” itp. (zob. np. Sokolik, s. 46–52). O komponencie behawioralnej już wspominałem przy uwagach na temat kryteriów poczucia tożsamości. Taka konceptualizacja omawianego poczucia ma jednak swoje wady. Postawę określa się często jako względnie stałą skłonność człowieka do pozytywnego lub negatywnego ustosunkowania się do jakiegoś obiektu. Podkreśla się fakt, że dotyczy ona nastawień wobec określonych aspektów środowiska, to znaczy, że wiąże się z oceną obiektu, którego dotyczy (zob. Strelau (red.), s. 564). Kłopot leży w tym, że nie bardzo wiadomo, co miało być takim obiektem postawy zwanej poczuciem tożsamości. Jeśli przyjmujemy, że to poczucie jest rodzajem postawy wobec tożsamości jako swego obiektu, nie uwolnimy się wcale od trudności. W poczuciu brak bowiem, jak zostało ustalone, komponenty ewaluatywnej. Mieć poczucie tożsamości to wyłącznie sprawa rozeznania faktu – występowania bądź nie tożsamości; nie ocenia się jej tu, a tylko stwierdza jej obecność (lub brak). Bardziej uzasadnione wydaje się takie rozumienie poczucia tożsamości, w myśl którego jest ono ogólną postawą człowieka wobec samego siebie i świata jako całości. Mieć poczucie tożsamości oznacza wówczas postrzegać siebie jako coś odrębnego od otaczającego świata. Jednak i w takim przypadku brak jakiegokolwiek wartościowania *in plus* czy *in minus*. Za ujmowaniem poczucia tożsamości jako określonej postawy niewątpliwie nie przemawia tak wiele, jak za propozycją wcześniejszą.

□ 3. Podsumowanie

Tożsamość jest czymś różnym od poczucia tożsamości. Powiedzenie, iż ktoś ma tożsamość, nie niesie żadnej istotnej informacji, podobnie jak nie zawierają jej stwierdzenia, że ów ktoś ma pewną biografię, jakieś właściwości, ewentualnie, że jest jakimś Ja. To, co różni ludzi, to nie fakt posiadania tożsamości (każdy człowiek ją posiada), ale to, jaka jest ta tożsamość. Owa jakość określana jest przez szeroko rozumiane właściwości człowieka (w tym tzw. „dane biograficzne”): różne tożsamości to po prostu różne zbiory właściwości. Traktując termin „tożsamość” jako synonim „jaźni” – takie ujęcie jest w psychologii rzadziej obecne – uznamy, że rozmaitość tożsamości to mnogość Ja oparta na ich numerycznej odmienności.

Inaczej w przypadku poczucia. Jeśli powiemy o kimś, iż ma poczucie tożsamości, to przekażemy ważną informację o jego życiu psychicznym, mianowicie, że doświadcza swojego Ja, albo że ma świadomość swej odrębności od świata, albo wreszcie, że uważa siebie-z-wczoraj i siebie-teraz za tę samą osobę. Kiedy ktoś nie wie, kim jest, tzn. nie potrafi wymienić swoich najważniejszych właściwości i nie zna w podstawowym zarysie swojej biografii, powiemy raczej, że ma kłopoty z samowiedzą niż z poczuciem tożsamości (pod warunkiem, że będzie nam zależało na utrzymaniu pojęcia samowiedza).